

УДК 1 (091) (477)

ДІАЛОГ ТРАДИЦІЙ У ДАВНЬОРУСЬКОМУ ЛЮБОМУДРІІ**О.П.Котовська***аспірант кафедри історії філософії**Львівського національного університету імені І.Франка*

Стаття присвячена дослідженню діалогічного, народно-християнського філософсько-культурного контексту у формуванні й творенні традиції давньоруського любоводру. Автор наголошує на дохристиянській «світлій апокаліптичності» й східнохристиянській софійності, виокремлює два взаємозв'язані та постійно присутні українські життєво-філософські напрями – „vita activa” та „vita contemplativa” та аналізує їх концептуальні витоки на прикладі оригінальних давньоруських пам'яток.

Ключові слова: давньоруське любоводру, парадигмально-культурний діалог, софійність, неоплатонізм, Кирило-Методієвська традиція.

У пошуках власної ідентичності ми сягаємо до першоджерел – до коріння самобутнього творення української нації, до її ідейного підмурівку часів Київської Русі. У сучасному багатовимірному світі, де інформативний простір помножується із колосальною швидкістю, людина поставлена у ситуацію не лише втрати правдивого співбуття з Іншим, але й складнощів у визначенні власної самості. Відтак звернення до витоків формування національної філософсько-світоглядної думки закладає основу подальшого самоствердження та духовно-культурного самопрояву як окремо взятої особистості, так і спільноти в цілому.

Тематика запропонованої статті спрямована на виокремлення важливих ідейно-культурних впливів, їх плідної взаємодії, діалогу як основи давньоруського любоводру.

Науково-дослідна міждисциплінарність та значна джерельна база обраного періоду, так само як й історико-філософський підхід до нього передбачають концептуальну спробу його узагальнення. На особливу увагу в контексті запропонованої проблематики заслуговують ґрунтовні історико-філософсько-культурологічні праці В. Горського[4-7], найновіші студії його учнів та однодумців, представлені у збірках «Давньоруські любоводри» [9] та «Давньоруське любоводру. Тексти і контексти» [8].

Паралельно із хрещенням Русі відбувається зміна світоглядних акцентів у самому мисленні русичів. Тогочасна інтелектуальна еліта входить у богословсько-мисленнєвий простір і, адаптуючи як патристичну, так і античну ідейну спадщину, формує власну оригінальну давньоукраїнську філософську культуру. Так зародження національної філософської традиції відбувається під символом Софії, приходу Мудрості Божої [1, 185]. І якщо східна патристика виникла як безпосередня спадкоємниця еллінсько-

неоплатоніської філософії, то характерною особливістю киеворуської думки було те, що у дохристиянський період вона не знала й не тяжіла до теоретико-філософських узагальнень, а як специфічно абстрагований тип розмірковувань формувалась у ході державно-культурної християнізації. Тобто, давньоруське коріння українського філософування виникло і розвивалось крізь призму діалогічної народно-світоглядної та візантійсько-християнської парадигмальних констант.

Звичайно, у досліджуваній нами час візантійсько-богословський акцент був найбільш авторитетним, а сформульоване у «Діалектиці» систематизатором східної патристики Йоанном Дамаскіном (бл.675-749) тлумачення філософії як любові до мудрості, де істинна мудрість є Бог, а тому любов до Бога є істинна філософія [10, 622] стало тенденційним для мислителів східної християнської традиції. Власне під значним впливом спадщини кападокійців Василія Великого, Григорія Богослова та Григорія Нісського, а також представників олександрійської школи Йоанна Золотоуста та Йоанна Дамаскіна виокремлювалось давньоруське любоводру.

Одночасно із прочитанням найвпливовіших творів східних отців Церкви давньоруські інтелектуали через переклади поширених у православному світі «Хронік» Йоанна Малали, Георгія Арматолі знайомились із ученнями філософів-класиків античності: Сократа, Платона, Аристотеля, Анаксагора, Пітагора, Демокріта. Через «Шестиднев» Йоанна, екзарха Болгарського вони адаптували геоцентричну аристотелівську модель світу та через візантійсько-болгарські збірки «Діоптра» («Зерцало»), «Бджола»,

«Толкова Палея» розмірковували над етико-богословською проблематикою.

При дослідженні давньоруського любомудрія окремо варто наголосити на особливості середньовічного типу мислення.

Оскільки у християнстві істина є даною Богом через Одкровення та зафіксованою у Святому Письмі, то завдання людини полягає у відповідному внутрішньому прямуюванні до розкриття Божої Премудрості та щоденному житті у ній. Відтак середньовічні теоретизування мислителів-богословів виходили із установки дотримання християнського догмату, моделі, взірця. В той час як авторський виклад мав на меті розтлумачити, пояснити сутність богословсько-світоглядної позиції, а не запропонувати і довести власне бачення поданої проблематики.

Поряд із тим, духовно-ідейна спільність, універсальна космополітична парадигма християнства твориться через внутрішнє особистісне переконання. Індивідуальний шлях онто-екзистенційного діалогу з Богом виходить поза межі Слова і звертається до глибинного єднання з Вічним Ти. Так Святе Писання задає координати особистісної інтенції на внутрішній діалог, що «завжди відбувається в площині особистості» та сутнісно «полягає у настанові саме на індивідуальне, конкретне життя людини, втілений в ідеї Христа» [16, 14]. Тут виявляється діалектична сутність утвердження Церкви як державної релігії: щоб зберегти правдиву віру, треба визначити відповідні норми, однак дотримання догми є лише взірцем і не означає істинного наближення до Божої Премудрості. У такий спосіб, з одного боку, домінування догми й авторитету призводить до виродження глибинного змісту вчення Христа, з іншого боку, акцентуація на власній інтерпретації стає причиною надмірної індивідуалізації та, як наслідку, появи відступництва, ересі, гетеродоксії.

Втім, якщо західна християнська концепція історії тяжіла до кардинальних августинівських зіставлень «граду Божого» й «граду земного», то візантійсько-неоплатонівська світоглядна константа була значно більш гнучкою до самостійних життєво-пізнавальних пошуків індивіда. Остання витворила два паралельно існуючі і взаємодоповнюючі у життєво-практичному вимірі типи світосприйняття – активний суспільно-освітнянський раціонально-пізнавальний (*vita activa*) та внутрішньо-споглядальний (*vita contemplativa*). Зауважимо, що з цього моменту впродовж усієї історії розгортання української філософської культури дані два підходи стають визначальними, концептуально взаємодоповнюючими, хоча в їх крайніх проявах конкуруючими течіями.

Резонансною для давньоукраїнського менталітету була континуація неоплатонізму у спадщині представників пізньої патристики (V-VI ст.) Псевдо-Діонісія Ареопагіта та Немесія Емеського. Вона базувалась на універсально-світоглядному та філософсько-антро-пологічному принципі: поясненні присутності божественного начала у одинично взятих феноменах, явищах як результату божественної еманції. До того ж як для неоплатонізму, так і для вищезгаданих християнських мислителів була властивою ідея «внутрішньої людини-мікрокосму», яка через «життя в істині» розкриває загальну ідею «макрокосму», божественного закону (Єдиного). Такий специфічний православно-неоплатонівський підхід мав особливу значимість не лише для давньоруських любомудрів, але й послідовно був перейнятий українськими ренесансно-бароковими мислителями. Як приклад такої історичної протяжності можна привести пантеїстично-оптимістичне світосприйняття К.Транквіліона-Ставро-вельського та, звичайно, концепцію трьох світів Г.Сковороди, його вчення про «істинну людину-макрокосм».

«Розвиваючись у християнські часи під сигнатурою Софії, як осмисленої, ойкуменічної альтернативи хаосу степу, Київ повстає як культурний текст, знаково-символічний світ», – стверджує С.Кримський. У такий спосіб давньоруська мислительна спадщина прилучилась до східно-християнської концепції «софійності», де термін «Софія» окрім своїх головних значень асоціюється (за аналізом В.Тодорова) із образами просвітленості, світла, духовного зору, прозоріння та має значно ширший український ментальний підтекст. «Зокрема він пов'язаний з архетипом ставлення до природи. Адже в українському менталітеті природа – це не тільки матеріально-родинний початок, а й дзеркало людської душі» [15, 67-68].

Отже, постійно присутня народно укорінена «світла апокаліптичність» як перший архетип української ідеї та її культури», як «передчуття позитивного завершення історії людства» [20, 30] набула нового парадигмального виміру – східнохристиянського православного «пасхального архетипу», індивідуального подвижницького прямуювання до життя-святості, аскетизму й наслідування страдницького шляху Христа [11]. Така жертвна любов до Іншого та «пасхальне спасіння» безпосередньо вказували на «небесне воздаяння» [11, 22] та знімали визначальне питання зовнішнього розгортання вселенської історії і переносили його у пло-

щину внутрішньої зміни свідомості (metanoia) через духовне єднання із Абсолютом.

Античне тлумачення «Софії» передбачало єдність істини, добра і краси та людський шлях духовно-тілесного прямування до реалізації цього ідеалу, прагнення зберегти гармонію творчо-мисленнєвого самопрояву та постійного фізично-естетичного самовдосконалення (катарсису). У християнській інтерпретації до гносео-етично-естетичних вимірів софійності було додано і визнано за найвагоміший онто-апокаліптичний аспект: прямування і розкриття Премудрості Божої через дане у Святому Письмі Одкровення; індивідуальний ісихасько-аскетичний момент божественного осяяння-прозріння, що зумовлював кардинальну екзистенційну зміну свідомості (metanoia) та перенесення життєвих пріоритетів на спрямованість до любові-емпатії; універсально-загальнолюдської історії прямування до кінцевої точки відліку – Страшного Суду та настання царства Божого, істинного життя праведників у Божій Премудрості.

Для утвердження своєрідного давньоруського філософування як «книжної мудрості» важливу роль відіграла започаткована солунськими просвітителями-богословами Кирилом та Методієм слов'янська писемна традиція. Створена ними кирилична абетка дозволила адаптувати зміст Святого Письма близьким до давньоукраїнської мови старослов'янським письмом та утвердити книжно-освітянську віху давньоруського любомудрія. До того ж, представлене у «Житії» Кирила-Філософа східнослов'янське бачення філософії як «Божих і людських речей розуміння, наскільки людина може наблизитись до Бога, який вчить створену людину бути образом і подобою того, хто створив її» [14, 60] було духовно співмірним давньоукраїнському життєво-практичному та активно-оптимістичному світовідчуванню.

Звичайно, фрагментарні аспекти писемності були присутніми й до привнесення на терени Київської держави кирилиці, але саме із нею зросло і набуло специфічних давньоукраїнських рис писане слово, книга як джерело «ісходящої мудрості». «Зовсім не випадково Русь-Україна перейняла до церковного вжитку саме слов'янську, а не грецьку мову богослужіння та слов'янські переклади релігійної літератури. Об'єктивно це було продовженням розпочатого західними та південними слов'янами процесу створення християнства слов'янського обряду» [3, 215].

Народно-світоглядний контекст та старослов'янська писемна мова були значно зрозумілішими для русичів, наближали до простолюду зміст Святої Літургії та Святого Письма. Це

сприяло швидшому входженню християнських ідей. Втім, привнесенні на давньоруський народно-культурний ґрунт письмо й книга – «усне і письмове слово не злились, не ототожнилися, а й в багатьох сферах часто й стикались одне з одним...Прагнення проникнути в таємницю словотворчості, в природу художнього вислову, відшліфувати й поставити на службу загалу слово розумне й слово емоційне, яке спостерігаємо у них в часи створення літописів, не було тільки модерним явище, привнесеним з писемністю і книжністю» – вважає Г.Нудьга. «Це наслідок схрещення народно-традиційних творчих зацікавлень і книжних вишколених...» [17, 9]. Отже, в контексті дослідження давньоруського любомудрія варто чітко відмежувати дві паралельно існуючі і взаємозалежні тенденції: перекладну та оригінальну літературу, де перша з них була основою й ідейним натхненням для другої.

Крім того, якщо давньоруська літописна спадщина тяжіла до історіографічного підходу, авторської знеособленості як щодо тлумачення Святого Писання, так і в стосунку до тогочасних суспільно-культурних реалій; то оригінальні проповіді, заповіді були пройняті життєво-практичними, народно-універсальними настроями. Аспект співставлення цих двох тенденцій давньоруської писемності передбачав й існування двох гносеологічних установок, які тим не менше не виключали одна одну.

Середньовічна творчість у більшості випадків тяжіла до анонімності. «Створюючи літературний твір чи ікону, споруджуючи храм, людина прагнула передовсім прославити Бога, а не свою особу», тоді як любомудріє апелювало до гуманістичної освіченості» [12, 802]. Така дуальність анонімного і авторського підходів одночасно спричинила неоднозначне сприйняття давньоруського любомудрія і серед самих русичів. З одного боку, оцінка книжної мудрості як «хибного всезнання та зарозумілості (крім Св. Письма), зустрічається в «Житії Феодосія» Нестора, в окремих фрагментах Києво-Печерського патерика, позитивна – у «Повісті минулих літ», Ізборнику 1076, в притчах й посланнях К.Туровського, К.Смолятича та у багатьох інших творах [18].

Спростуванню такого упередженого ставлення до «книжної мудрості» присвячене полемічне «Послання Фомі Пресвітеру» Климентя Смолятича (р. н. н.- після 1164). Власне ця апологетична праця започаткувала подальшу давньоруську традицію ведення релігійно-філософських диспутів та

специфічного жанру полемічної літератури. Досконало володівши грецькою мовою і апелюючи до спадщини «еллінської філософії», Климент Смолятич намагався витлумачити, пояснити символічне значення Святого Письма за допомогою раціональних принципів. Загальновідомий у тогочасні часи як «книжник і філософ, якого ще не було в руській землі» Климент полемізував із поглядом Фоми про неспівмірність античної й християнської концепції світосприйняття та доводив, що філософський спосіб пізнання не суперечить релігійному, а дає можливість пояснити символічне значення біблійного тексту і, тим самим, вчить практично жити у благодаті. Більше того, текст «Послання» схиляє до висновку про те, що сам Климент не погоджувався із висунутими щодо нього звинуваченнями у «погансько-еллінському» філософському підході, адже, стверджуючи вченість, він апелював до подальшого внутрішнього її використання, переосмислення на шляху до розкриття духовно-християнської символічності.

У цій суперечці помітні дві тенденції у тогочасному давньоруському сприйнятті філософії. Значна частина русичів-богословів була схильна ототожнювати філософію у античних, «зовнішніх» координатах її слововжитку. В той час як Климент надавав філософії не лише «зовнішнього» еллінського виміру, але й «внутрішнього» християнського характеру пошуку істини Премудрості у її ранньопатристичному звучанні.

Крім того, Климент Смолятич розвивав започатковану митрополитом Іларіоном історіософську концепцію онтологічного прямування християн до істини, та поділу вселенської історії на два етапи – Закону і Благодаті. Погоджуючись із тим, що Закон ґрунтується на примусі та протистойть Благодаті, давньоруський полеміст додає третій період – світ Завіту, язичницького світобачення. Три етапи світової історії це: Завіт (язичники), Закон (ізраїльтяни), Благодать (християни). Закон, за Промислом Божим, скасовує, тобто знімає Завіт, Благодать – скасовує той і той [2, 95]. На противагу до Закону Завіт не перешкоджає впровадженню царства Благодаті, а є своєрідною передісторією появи вільно мислячої особистості та пізнання абсолютної істини у Богові.

Розпочата митрополитом Іларіоном та Климентом Смолятичем раціонально-оптимістична тенденція любоводія у творчо-життєвій позиції Кирила Турівського (1130/34-1164/82) набула не лише високого книжно-інтелектуального стилю, але й внутрішньо-індивідуального виміру. Як і для попередників питання істини для Кирила Турівського нерозривно пов'язане із Божим Одкровенням, а символічність Святого Писання потребує не лише раціонального осмислення,

але й звільнення від душевної й тілесної слабкості, первородної гріховності людини. Так софійний, візантійський образ святості концентрується навколо земного наслідування діяльності Ісуса Христа, безпосередньо життєво-практичного дотримання приписів й пізнання-переживання Божої Премудрості, яка «осягається швидше за логосні структури розуму чуттям, ще точніше – серцем, яке є «органом» для сприйняття вишнього світу» [19, 66].

Хоча проблематика творів Кирила Турівського передбачала глибоко екзистенційне переосмислення й переживання, настрої звернень від цього не втратив свої «світлої апокаліптичності». Своєрідним символічним підсумком діалогічного поєднання народно-християнських архетипів світосприйняття у давньоруському любоводії виступає «Слово в нову неділю по Пасці». На давньоруському ґрунті значення Христове Воскресіння трансформується і поєднується із радістю від свята та пробудження природи: «Нині сонце, красуючись, до висот підіймається і, радіючи, землю ogrіває, бо зійшов нам із гробу Христос і всіх, хто вірить йому, рятує... Сьогодні весна красується, оживляючи земне єство... Весна ж бо красна - це віра Христова, котра хрещенням породжує людське буття; буйні ж вітри – гріхотворні помисли, котрі перетворені покайням на чесноти...» [13, 34].

Світовідчуження Кирила Турівського виходило поза межі усталених принципів християнського вчення, носило глибоко особистісне переживання, постійну внутрішню боротьбу за власне спасіння, стійкість й зречення від тілесної гріховності на шляху до народження «нового Адама». І якщо митрополит Іларіон говорив в категоріях загальнохристиянського апокаліпсису та земного прямування до царства Благодаті, то Кирило Турівський бачив спасіння у самій людській душі. Власне кажучи, верховенство розуму як запорука правильного вибору, у Кирила Турівського набуло антропоцентричного виміру. І коли Климент Смолятич «зовнішню» філософію трактував як раціонально-логічний метод схоплення «внутрішньої» мудрості, то Кирило Турівський, продовжуючи дотримуватись цієї ж позиції, концентрував переломний момент істинного пізнання у площині особистісного переживання й самовдосконалення «нового Адама».

У такому ракурсі слід говорити про послідовне екзистенційне поглиблення релігійно-філософських розмірковувань давньору-

ських любомудрів: від Іларіона через Климента Смолятича до Кирила Турівського та символічно-образний апафатично-катафатичний спосіб схоплення Божої Премудрості.

Втім, погоджуючись із В.Горським, ми визнаємо, що говорити про «теорію пізнання» стосовно давньоруської думки можна лише із певними застереженнями. Адже, для середньовічної релігійно-світоглядної парадигми було характерне те, що раціональний запит, схоплюючи сутності природного світу та володіючи знанням про феномени, не був здатен досягнути остаточну істину. Без Бога-Творця природний світ позбавлений телеологізму, так як смисловим наповненням земного буття є розкриття через віру й розум істини у Богові. Мудрість Божа прихована від невтаємничених, нехрещених. Відшукування істини переноситься із знеособлених теоретичних узагальнень у внутрішній життєвий рівень індивіда. Саме тому «прагнення пізнати Бога у релігійному вимірі передбачає не ґносеологічну, а смисложиттєву настанову – спасіння роду людського і кожної людини зокрема» [6, 51]. Отже, істина відкривається індивіду, якщо останній пізнає через віру. Власне у цьому полягає раціоналістична спрямованість давньоруської традиції любомудрія.

У контексті діалогічно-світоглядної давньоруської традиції розмірковував автор глибокоемоційного «Моління» кінця XII століття. Іменуючи себе сутності Данилом Заточеником, він доводив несуперечність використання «еллінської філософії», книжності та живої народної му-

сті у співвідношенні із християнським вченням. На відміну до вище запропонованих пам'яток у «Молінні» відкрито не декларується патріотично-активної світоглядної позиції, адже увага автора звернена до «внутрішньої людини». Символ «серця», здатного співпереживати, представлений тут у поєднанні із раціонально-інтелектуальними пошуками істини, правдивого смислу людського життя. Ця традиція в подальшому стала основою становлення української філософської культури як «кордоцентризму».

Підсумовуючи, вищенаведене ствердимо, що найвагомішою ознакою розгортання давньорусько-християнської філософської культури виступила ідейна «софійність». Розмірковування давньоруських любомудрів над історіософськими питаннями та земним призначенням людини були звернені на розкриття раціонально-філософського змісту християнської символіки та внутрішньодуховного наближення до Божої Премудрості, що в свою чергу передбачало активну пізнавально-діяльну позицію й традиційну народну образність у поєднанні із світоглядно-оптимістичною константою. Так етнічно вкорінена специфіка давньоруського любомудрія засвідчила плідну народно-загальнохристиянську діалогічну парадигму світосприйняття, що заклала основу подальших українських інтелектуальних пошуків.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Аверінцев С. Софія. / Аверінцев С. Софія-Логос: Словник. – К.: Дух і Літера, 2004. – С. 184-187.*
2. *Бондар С. Климент Смолятич // Філософська думка в Україні: Біобібліогр. словник / Авт. кол.: В.С.Горський, М.Л.Ткачук, В.М.Нічик та ін. – К.: Пульсари, 2002. – С. 95.*
3. *Головащенко С. І. Історія християнства: Курс лекцій: Навч. посіб. – К.: Либідь, 1999. – 352 с.*
4. *Горський В.С. Біля джерел: (Нариси з історії філос. Культури України). – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2006. – 262 с.*
5. *Горський В.С. Історія української філософії: Навч. посіб. – К.: Наукова думка, 2001. – 375 с.*
6. *Горський В.С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі (середина XII – середина XIII ст.) – К.: Наукова думка, 1993. – 163 с.*
7. *Горський В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. – К.: Наукова думка, 1988. – 214 с.*
8. *Давньоруське любомудріє: Тексти і контексти / Упор.: О. Вдовина, Ю. Завгородній. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2006. – 398 с.*
9. *Давньоруські любомудри / В. Горський, О. Вдовина, Ю. Завгородній, О. Киричок. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2004. – 304 с.*
10. *Дамаскин И. Диалектика // Антология мировой философии: В 4 тт. – Т. 1. – Ч. 2. – М.: Наука, 1969. – С. 621-626.*
11. *Есаулов И.А. Пасхальность русской словесности. – М.: Круг, 2004. – С. 560.*
12. *Ісаєвич Я.Д. Післямова // Історія української культури: У 5 тт. – Т. 2 (Українська культура XIII – першої половини XVII століть). – К.: Наукова думка, 2001. – С.801-809.*

13. *Кирило Турівський*. Слово в нову неділю по Пасці // Історія української філософії: Хрестоматія / Упоряд. М.В.Кашуба. – Л.: ЛНУ ім. І. Франка, 2004. – С. 34-35.
14. *Кирило Філософ*. Житіє // Історія української філософії: Хрестоматія / Упоряд. М.В.Кашуба. – Л.: ЛНУ ім. І. Франка, 2004. – С. 59-60.
15. *Кримський С.* Софійні символи буття / Кримський С.Б. Запити філософських смислів. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. – С. 61-71.
16. *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра. – М.: Гнозис, 1995. – 182 с.
17. *Нудьга Г.А.* На літературних шляхах: Дослідження, пошуки, знахідки. – К.: Дніпро, 1990. – 349 с.
18. *Одохівська І.О.* Віра, Надія, Любов у філософсько-релігійній та етичній думці України та світова культурна традиція // Універсальні виміри української культури. – Одеса: Свет, 2000. – С. 68-76.
19. *Топоров В.Н.* Святость и святыё в русской духовной культуре. – М.: Гнозис, 1995. – Т. 1.: Первый век христианства на Руси. – 875 с.
20. *Хамітов Н.В.* Україна: Національна міфологія та національна ідея // Розбудова держави (Київ), 1994. – Ч. 1. – С. 29-31.

Стаття надійшла до редакції 19.05.2007 р.